VERITAS, vol. II, nº 16 (2007) 109-127 Artículo de invitación

El misterio de Dios
Su comunicación gratuita según «In Canticum Canticorum» de San Gregorio de Nisa

José M. Moraga Esquivel
Pontificio Seminario Mayor San Rafael (Chile)
jumoraga@uc.cl

Resumen

La pregunta por el misterio de Dios y la forma en que dicho misterio es comunicado al hombre es la columna vertebral de este breve estudio sobre una de las obras más emblemáticas de San Gregorio de Nisa. Después de hacer una sucinta consideración sobre las nociones de «misterio» y «místico», el autor se dedica estudiar el misterio de Dios en tres momentos: como ocultamiento, como sacramento y como acontecimiento de salvífico. Más adelante aborda la comunicación del misterio de Dios. En esta parte de la investigación el autor se refiere, por una parte, a la revelación del misterio y, por otra, a la enseñanza del mismo. Finalmente se refiere a la mística como vía de acceso al conocimiento del misterio de Dios.

Palabras clave: misterio, mística, ocultamiento, revelación, Dios, hombre.

Abstract

The question about the mystery of God and the form in which this mystery is communicated to man is the backbone of this brief study on one of the most emblematic works of San Gregorio de Nisa. After doing one succinct consideration on the notions of «mystery» and «mystic», the author dedicates himself to the study of the mystery of God in three moments: as concealment, as sacrament and as an event of salvation. More ahead the communication of the mystery of God is approached. In this part of the investigation the author speaks, on one hand, about the revelation of the mystery and, on another hand, about the teaching of it. Finally, he refers to mysticalness as an access road to the knowledge of the mystery of God.

Key words: mystery, mystic, concealment, revelation, God, man.

Sacerdote diocesano de Valparaíso. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente realiza estudios de licenciatura en Teología en la misma universidad. Profesor de Teología Sacramental en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael. Ha publicado en esta misma revista «La gracia en el *Itinerarium Mentis in Deum* de san Buenaventura» (2005) y «El misterio del Dios de Jesucristo. Breve ensayo trinitario» (2006).

Recibido: 19/Enero/2007 - Aceptado: 5/Febrero/2007

Introducción

La problemática que nos interesa abordar en esta obra del Niseno[1] es la pregunta por el misterio de Dios y su comunicación. Esta investigación tiene como punto de partida aquello que podríamos llamar un «presupuesto bíblico»: Dios es misterio revelado. En efecto, no son pocos los textos vetero y neotestamentarios que dan cuenta de la presencia misteriosa (velada-revelada) de Dios[2]. Ahora bien, el comentario al libro del *Cantar de los Cantares* de san Gregorio de Nisa nos parece que –y esto es lo que hemos de probar– no escapa a esta visión bíblica del *Deus absconditus* que se da a conocer.

Al preguntarnos por el misterio de Dios y su comunicación, lo que estamos haciendo en el fondo es inquirir sobre aquello que se nos presenta, a partir del texto, como lo más característico de Dios y sobre la posibilidad-modo de conocerlo como tal. Esto último nos lleva a pensar que el encuentro con Dios −comunicación de su misterio− dependerá de quién y cómo es él[3].

En cuanto a la metodología de este breve estudio, tenemos que decir que lo primero que hemos hecho es rastrear los términos musthvrion (63 veces) y mustikov~ (12 veces). Estos textos constituyen la base de nuestra investigación y consideramos que, dada la riqueza de su significación, son suficientes para nuestro cometido. Existe además una cantidad considerable

---

1 Cfr. H. LANGERBECK (ed.): *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum,* en W. JAEGER (ed.): *Gregorii Nysseni Opera.* Volumen VI. Leiden 1986 (en adelante GNO VI). La traducción castellana que hemos utilizado, sólo como referencia, es la de T. H. MARTÍN-LUNAS (ed.): *Comentario al Cantar de los Cantares.* Salamanca 1993. Para los datos biográficos, véase J. DANIELOU: *Grégoire de Nysse. La vie et l'oeuvre,* en *Grégoire de Nysse et son milieu. Le IVème siecle.* Paris (sin año), 6-24; A. DI BERARDINO (dir.): *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* I. Salamanca 1991, 984-988; H. R. DROBNER: *Manual de Patrología.* Barcelona 2001, 326-333.

2 Sólo por mencionar algunos: «sin embargo, no podrás ver mi cara, porque quien la ve no sigue vivo» (Ex 33, 20); «oráculo del que escucha palabras de Dios y conoce los designios del Altísimo; que ve la visión del Poderoso» (Nm 24,16); «Verdaderamente tú eres un Dios escondido: el Dios de Israel, el Salvador» (Is 45,15); «Nada hace el Señor sin dar a conocer su decisión a sus siervos los profetas» (Am 3,7); «al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27); «A Dios nadie lo ha visto; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18); «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2).

3 En efecto, según H. Urs von Balthasar, Gregorio de Nisa tanto en su *Vida de Moisés* como en su *Comentario al Cantar de los Cantares* formula una «ontología teológica general, vetero y neotestametaria, como posibilidad fundamental de encuentro de la criatura»; *Metafísica. Edad Antigua*, en *Gloria* 4. Madrid 1987, 291.

de textos que, si bien no mencionan explícitamente los téminos *mysterion* y *mysticos*, nos remiten a pensar en ellos. Estos últimos los hemos obviado dada la necesidad de delimitar el número de textos sobre los cuales trabajaremos.

La estructura de la presente investigación es sencilla. La primera parte trata, someramente, sobre las nociones de musthvrion y mustikov. La segunda aborda el misterio de Dios: el misterio como ocultamiento; el misterio como sacramento; y, el misterio como un hecho o acontecimiento salvífico. La tercera parte trata sobre la comunicación del misterio de Dios: la revelación del misterio; el misterio de Dios es enseñado; y, por último, la mística como acceso al misterio de Dios.

1. Sobre las nociones de musthvrion y mustikov

Dejando de lado toda intención de definir exhaustivamente los conceptos de musthvrion y mustikov, pensamos que puede resultarnos útil indicar algunos rudimentos sobre ellos, más aún si se trata de nociones que de suyo son complejas. El propósito, insistimos, no es precisar clara y distintamente estos conceptos, sino explicar –en la medida de lo posible– su significación más genérica. Tampoco se busca abordar la lectura del texto del Niseno a partir de estas definiciones o precisiones, como si éstas fuesen las rectoras de la temática que nos interesa investigar; muy por el contrario, la idea fundamental de este breve estudio es permitir que siempre hable el propio autor por medio de su texto.

Según B. Studer, «la palabra musthvrion significa fundamentalmente un secreto a cuyo conocimiento pueden acceder sólo los iniciados [...]. El primer empleo cristiano de la palabra musthvrion no deriva de esta doble vena (religiones mistéricas y Platón), sino que procede del judaísmo apocalíptico en el que la palabra designa realidades celestiales que se han de manifestar al fin de los tiempos, pero que son mostradas antes en visión a un elegido»[4]. Como puede verse, el término *mysterion* remite a aquello que es considerado como «secreto», «oculto», «arcano» y que es dado a conocer. Cabe señalar, además, que en la raíz de la palabra musthvrion se encuentran los verbos muew («ser o estar iniciado») y muw («estar cerrado o callar»).

1 B. Studer: «Misterio», en A. Di Berardino (dir.): *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* II. Salamanca 1992, 1456.

Bíblicamente hay que decir que en los LXX sólo se encuentra en los escritos más tardíos y que corresponden a la época helenística. Es en el libro de Daniel donde aparece más frecuentemente, reemplazando en algunas ocasiones al hebreo *sōd*, que significa «coloquio íntimo, secreto», y que a su vez traduce la palabra aramea *rāz* cuyo significado parece ser bastante preciso: *secreto escatológico*[5]. Ya en el Nuevo Testamento, el término musthvrion aparece en total sólo 27 o 28 veces. Las más se encuentran en Pablo, 20 o 21 veces, y en los escritos deuteropaulinos: 1 Cor (5 o 6 veces); Ef (6); Col (4); 2 Tes (1); y, 1 Tim (2). En los sinópticos únicamente aparece 3 veces, mientras que en el cuarto evangelio su presencia es nula. En el Apocalipsis de Juan se encuentra 4 veces . Es de notar, además, que «casi en todos los pasajes del NT en que aparece el término *mysterion*, va unido a verbos que expresan la idea de revelar o de predicar, es decir, él mismo es el objeto de la revelación»[7].

En el lenguaje de los Padres la palabra *mysterion* –y toda su terminología adyacente– «es empleada –así lo indica B. Studer– para describir el itinerario espiritual del alma hacia la visión del Dios trascendente. En este orden de ideas, y no sin interferencias de las otras acepciones, misterio no designa ya sólo la doctrina secreta, sino la verdad inefable de Dios, que sólo una revelación gratuita nos permite conocer de algún modo (véase sobre todo Gregorio de Nisa que ha elaborado la doctrina más completa sobre el misterio)»[8].

En cuanto al término mustikov", podemos señalar que apunta a la idea de algo «escondido», «secreto», algo que es dicho «en voz baja». De ahí que se pueda designar el «fenómeno místico» como aquel movimiento que se dirige hacia una realidad que se encuentra más allá de los límites propios y naturales de la experiencia puramente sensible. En este sentido, la mística cristiana es identificable por su radical relación con el misterio de Dios que está más allá y que ha sido revelado en Cristo[9].

El autor que por primera vez habla de *teología mística* es Dionisio Areopagita. En efecto, en *De Divinis Nominibus* VII, 3 podemos descubrir que se trata del

---

5 Por ejemplo, Dn 2, 28: «pero hay un Dios en el cielo, que revela los misterios (ajnakaluvptwn musthvria) y que ha dado a conocer al rey Nabucodonosor lo que sucederá al fin de los días (genevsqai ejpÆejscavtwn tw'n hJmerw'n)».

6 Cfr. G. FINKENRATH: «Misterio», en L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* II. Salamanca 2004, 94-98.

7 Ibid., 96.

8 B. STUDER: op. cit., 1457.

9 Cfr. T. ŠPIDLÍK: «Mística», en A. DI BERARDINO (dir.): *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* II. Salamanca 1992, 1457-1458. Al respecto, dos textos neotestamentarios que condensan esta idea son Ef 1, 9-10 y Col 1, 20-27.

«conocimiento perfecto de Dios alcanzado mediante la ignorancia en virtud de una unión incomprehensible»[10].

Para los Padres, en general, la palabra mustikov~ tiene una triple significación: bíblica, litúrgica y espiritual. La Sagrada Escritura, precisamente por su carácter espiritual y encontrarse llena de misterios, es esencialmente mística. En efecto, en la época patrística «prevalece por ello la meditación de la Palabra divina, la incesante admiración ante el don divino, el misterio escondido bajo la letra del texto sagrado»[11]. La dimensión litúrgica de la mística, por su parte, tiende a engarzar el tiempo (presente) con la eternidad, por medio de la celebración de los misterios[12]. La significación espiritual de la mística comporta dos aspectos sumamente decidores de lo que es la mística en sí misma: luz y tiniebla. En efecto, por una parte puede hablarse de *luz*, pues, «el misterio divino se conoce gracias a la revelación del Espíritu que puede tener grados diversos»[13]; por otra parte, la *tiniebla* ocupa un lugar preponderante en la mística –sobre todo como coronación del camino del alma hacia Dios–, pues, se trata precisamente del ingreso en el misterio divino que sobrepasa y envuelve al hombre. En este sentido Gregorio de Nisa ve en la subida de Moisés al monte Sinaí el itinerario místico que el alma debe emprender en su camino hacia Dios: «Al gran Moisés comenzó Dios apareciéndosele por la luz; luego, hablando con él en la nube; después, cuando Moisés era más sublime y perfecto, vio a Dios en las tinieblas»[14].

10 *Corpus Dionysiacum* I, 198, 12-13: hJ qeiotavth qeou` gnw`si~ hJ di’ ajgnwsiva~ ginwskomevnh kata; th;n uJpe;r nou`n e{nwsin.

11 T. ŠPIDLÍK: op. cit., 1457.

12 Por ejemplo, la liturgia eucarística; en ella se actualiza –*hic et nunc*– el misterio de la Pascua de Cristo. Esta noción litúrgica viene ser todo lo contrario de lo que la filosofía griega propone; en efecto, ésta tiende más bien a contraponer estas dimensiones espacio-temporales como una mera ilusión.

13 T. ŠPIDLÍK: op. cit., 1458.

14 Hom. XI. GNO VI, 322, 9-12: tw/` megavlw/ Mwu>sh/` dia; fwto;~ h[rxato hJ tou` qeou` ejpifavneia, meta; tau`ta dia; nefevlh~ aujtw/` oJ qeo;~ dialevgetai, ei\ta uJyhlovtero~ kai; teleiovtero~ h[dh genovmeno~ ejn gnovfw/ to;n qeo;n blevpei. En efecto, por medio de la luz (dia; fwtov~) se realiza la purificación; en la nube –y por medio de ella– (dia; nefevlh~) se penetra en el diálogo con Dios; en la oscuridad (ejn gnovfw/) es donde se alcanza el conocimiento de Dios y se produce el encuentro con él.

2. El misterio de Dios

2.1. Misterio como ocultamiento

A medida que se avanza en la lectura del texto, va quedando en claro que el término musthvrion guarda directa relación con la idea de *ocultamiento*. En efecto, ya en la *Hom*. I Gregorio declara que «por la oración sublime de estas canciones tenemos acceso a los misterios de los misterios»[15]. ¿Habrá algo más oculto –nos preguntamos– que *los misterios de los misterios*? Si hablar de misterio ya implica la noción de una realidad que no es evidente de suyo, sino que está oculta-velada, cuánto más habrá que pensarlo de aquella realidad que el Niseno se atreve llamar musthriwn musthvria; bien podríamos decir «lo más oculto de lo oculto». En este sentido, el misterio debe ser penetrado –profundizado– y contemplado con agudeza; de otro modo es imposible acercarse a realidades tan ocultas. Así en la *Hom*. IV: «Ella misma se hace más sublime, y con espíritu profético profundiza en el misterio, pues sus ojos son palomas»[16].

El ocultamiento es expresado, por una parte, con la imagen del tálamo en el *Cantar de los Cantares*: «Aquellas jóvenes, crecidas en virtudes, por su edad han entrado en el tálamo de los divinos misterios»[17]; «y después de haber sido la esposa admitida al tálamo de los misterios»[18]. La palabra qavlamo~ significa tanto «habitación o aposento» como «guarida o escondrijo». Es de notar que en ambos casos se habla de «entrar» o «ser admitido» en el tálamo de los misterios. Dada su calidad de oculto, al misterio –representado en el *thálamos*– sólo se puede acceder «desde» fuera y si se es admitido bajo ciertas condiciones, pues, como podemos ver en el caso de las doncellas es preciso que hubieren crecido primero en las virtudes para luego entrar en el tálamo de los misterios de Dios. Más aún, en la misma *Hom*. I podemos leer que sólo la esposa es hallada merecedora o digna de conocer los misterios. En efecto, «por eso dicen las doncellas a la esposa que es la primera en estar llena de bienes y digna de conocer los misterios»[19]. Lo mismo en la *Hom*. IV: «Por esta y otras razones parecidas desea la esposa entrar en la casa donde

---

15 *Hom*. I. GNO VI, 26, 15: dia; tou` a[smato~ tw'n a/smavtwn musthriwn musthvria didavskein.

16 *Hom*. IV. GNO VI, 116, 1: pavlin ejauth'~ givnetai uJyhlotevra kai; blevpei ti musthvrion dia; tw'n th'~ peristera'~ ojfqalmw'n.

17 *Hom*. I. GNO VI, 39, 3: tw'n musthriwn tou` qeivou qalavmou genovmenai.

18 *Hom*. XI. GNO VI, 318, 13: eij~ to;n tw'n musthriwn qavlamon.

19 *Hom*. I. GNO VI, 40, 20: tw'n kekrummevnwn musthriwn ajxiwqei'san.

está el misterioso y significativo vino»[20]. Como se trata de una realidad oculta no cualquiera puede acceder a su conocimiento.

Una segunda imagen que enuncia el carácter oculto del misterio es la tienda del testimonio[21]. En la *Hom.* II Gregorio la describe señalando que «dentro está el candelabro de las luces, el arca que contiene los misterios, el incensario perfumante, el altar para la expiación de los pecados»[22]. El arca de la alianza (kibwtov"), signo de la presencia misteriosa de Yahvé en medio de su pueblo, es la que porta, precisamente, dicha presencia. En efecto, «por el arca manifiesta el Dios de la alianza que está presente en medio de su pueblo, para guiarle y protegerle, para hacer conocer su palabra y escuchar la oración»[23]. Hay que tener en cuenta, además, que el arca misma contiene en su interior las tablas de la ley, es decir, lleva dentro de sí la manifestación de la voluntad de Dios. Voluntad que, por lo demás, forma parte del misterio (salvífico) de Dios[24].

Otra figura por medio de la cual Gregorio expresa el carácter oculto del misterio la podemos encontrar en la *Hom.* IX. En ella dice que «está bajo la lengua la preparación de la miel y leche, indicando con esta palabra el misterio de su enseñanza» . Bajo (uJpokei'sqai) la lengua –ocultamente– es que se prepara, como alimento suave y agradable, la miel y la leche de la enseñanza divina, la enseñanza de los misterios. Y debe ser de este modo, pues, no todos pueden recibirla del mismo modo. Unos, los más perfectos, podrán recibirla como quien bebe miel (mevlito"); y otros, los más niños, como quien bebe leche (gavlakto~).

Resulta interesante comprobar que para Gregorio el musthvrion de Dios es tan oculto, incomprensible, que desborda (gratuitamente) incluso a la jerarquía celeste. En efecto, dice nuestro autor que «no solamente a la naturaleza humana sino también a los principados y potestades ha desbordado los misterios»[26]. El Areopagita sostiene que «la divina beatitud,

---

[20] *Hom.* IV. GNO VI, 120, 15: genevsqai tou' oi[kou poqei', ejn w|/ to; kata; to;n oi\non musthvrion.

[21] Cfr. *Hom.* II. GNO VI, 43, 8ss.: Th'~ iJera'~ tou' marturivou skhnh'~.

[22] Hom. II. GNO VI, 44, 17: kibwto;~ musthrivwn plhvrh~.

[23] J. BRIÈRE: «Arca de la alianza», en X. LÉON-DUFOUR: *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona 1993, 102.

[24] Podría pensarse –claro está que habría que probarlo– que incluso las mismas tablas de la ley son consideradas como *mysterion*, es decir, formarían parte de la sacramentalidad de la relación establecida por Dios con el pueblo escogido.

[25] *Hom.* IX. GNO VI, 270, 19: ejn toi'~ teleivoi~ ejn musthrivw/ th;n ajpokekrummevnhn.

[26] *Hom.* VIII. GNO VI, 254, 17: dia; th'~ cavrito~ tauvth~ musthvria, ajlla; kai; tai'~ ajrcai'~ kai; tai'~ ejxousivai~. Dionisio Areopagita, en *De Coelesti Hierarchia* III, afirma que la jerarquía celeste está dispuesta en tres grados, desde el más bajo al

por usar un lenguaje humano, está libre de toda desemejanza y llena de luz eterna, perfecta y no necesita de ninguna perfección, ella purifica, ilumina y perfecciona; es más, es una purificación, iluminación y perfección que supera toda perfección y toda luz, es la fuente originaria de toda perfección en sí. Y es causa de toda jerarquía, separada por excelencia de toda cosa sagrada»[27].

Por último, en la *Hom.* XIII vemos que se refuerza la idea del ocultamiento que significa el misterio al llamarlos secretos y oscuros: «Bucle cubierto del rocío celestial destacó sobre todos en el cuerpo de la Iglesia con su doctrina de los misterios oscuros y profundos»[28]. ¿Cómo describir el carácter oculto del *mysterion*? Gregorio lo hace diciendo explícitamente que se trata de algo secreto-oculto (ajpokruf o~) y sombrío-oscuro (s kot einov). Como puede verse, el misterio envuelve –efectivamente– la idea de ocultamiento.

2.2. Misterio como sacramento

Sabemos que tanto en la Sagrada Escritura como en los primeros siglos de la Iglesia no se encuentra el concepto de sacramentum. Ahora bien, ya desde los Padres apostólicos es posible constatar una serie de afirmaciones sobre el bautismo, la eucaristía, etc.[29]. No obstante, como afirma A. Miralles, «la fe de la Iglesia, como lo testimonian los Santos Padres y otros escritores eclesiásticos de la época patrística, corresponde plenamente –en cuanto a la noción de sacramento– a lo que resulta del dato neotestamentario: el misterio de Cristo está activo en la Iglesia y "toca", por así decir, a los cristianos de todos los tiempos y lugares mediante los sacramentos [...]. Por medio de ellos el cristiano se hace partícipe de los misterios de la vida de Cristo, especialmente del misterio pascual, y es introducido en ellos»[30].

más alto: purificación, iluminación y perfección (cfr. *Corpus Dionysiacum* II, 17-20). En el grado más alto se encuentran los Serafines, Querubines y Tronos; en el orden medio, las Dominaciones, Potencias y Potestades; y en el grado inferior, los Principados, los Arcángeles y los Ángeles (cfr. *De Coelesti Hierarchia* VI. *Corpus Dionysiacum* II, 26-27).

27 *De Coelesti Hierarchia* III. *Corpus Dionysiacum* II, 19, 3-8: uJper kaqarsin uJper fw~ protelveio~ aujtotelet arcia kai;pavsh~ men iJerarcia~ aijtia, panto;~ de;iJerou`kat a;t o;uJperevcon ejxh/rmenh.

28 *Hom.* XIII. GNO VI, 393, 2: t wǹ ajpokrufwn t e kai;s kot einwǹ must hriwn logon.

29 Cfr. H. R. SCHLETTE: «Sacramento. Historia de los dogmas», en H. FRIES (dir.): *Conceptos Fundamentales de la Teología* II. Madrid 1979, 601-616.

30 A. MIRALLES: *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*. Madrid 2000, 85-86.

Aunque en esta obra de Gregorio de Nisa no son muchos los textos en que se hace mención directa del *mysterion* en cuanto «acción sagrada» por medio de la cual se participa del misterio de Cristo, nos parece que los pocos que se encuentran son sumamente claros. Es más, todos ellos evocan –directa o indirectamente– al bautismo. En efecto, en la *Hom*. III podemos leer: «si no es porque con el agua misteriosa nos libramos de la esclavitud del adversario»[31]. ¿Cuál será el agua misteriosa-mística (mus t ikov uç̂a t o~) que libra de la esclavitud del enemigo? Evidentemente que el agua bautismal[32]. Dado que el bautismo es participación en el misterio de Cristo (muerto y resucitado), el cristiano –por medio del lavado bautismal– es rescatado del poder de la muerte, fruto del pecado, y es conducido a una nueva vida, la vida-liberación en Cristo, pues, sólo el Hijo de Dios hecho hombre tiene el poder para rescatar aquello que se encontraba retenido por el poder del maligno. En efecto, Gregorio dice en la *Oratio Catechetica Magna* XXIII, 3: «Al considerar poder tan grande, el enemigo vio que en aquel contrato lo que se le proponía era más de lo que retenía. Por esta razón escogió que fuese Él el rescate de los que se hallaban cautivos en el calabozo de la muerte»[33].

Una idea similar podemos encontrar en la *Hom*. VII. El poder (místico-misterioso) del agua bautismal es tal que, en el lenguaje figurativo de Gregorio, lava o limpia la negrura de la gentilidad: «Vinieron los etíopes, los que pasan de la gentilidad a la fe lavándose de su negrura con las místicas aguas»[34].

La liberación y la ablución que operan las aguas místicas crean una nueva creatura. En la *Hom*. VIII Gregorio habla de un segundo nacimiento, de una *transformación en Dios*. En efecto, «con esto se indica el misterio del segundo nacimiento. Allí dicen que nace el río Jordán. Dos son las cimas de aquel monte que llaman Samir y Hermón. La corriente que mana en aquellas fuentes ha sido para nosotros principio de transformación en Dios»[35]. Y esta transformación (met apoihsew~) que se produce en los misterios del río Jordán[36] tiene su origen fontal, precisamente, en la cima de los montes

[31] *Hom*. III. GNO VI, 77, 3: dia ;t ou`mus t ikou`uç̂a t o~.

[32] Cfr. Rom 6,4-11. 15-19; 8, 11.

[33] GREGORIO DE NISA: *La gran catequesis*. Introducción y notas de M. Naldini. Traducción de A. Velasco. Madrid 1994, 112.

[34] *Hom*. VII. GNO VI, 205, 15: t w/ mus t ikw/ uç̂a t i t hn melanian ajpokl us amenoi.

[35] *Hom*. VIII. GNO VI, 250, 10: dia ;t outwn de;t o;t h`~ ajnwqen gennhsew~ uJpof ainei mus t hrion »...¼ ajrch; gegonen hJmin t h`~ pro;~ t o; qeion met apoihsew~.

[36] Cfr. *Hom*. VIII. GNO VI, 251, 20: pr o;t wn ejpi;t ou`Æor danou gnwr is qent wn hJmin mus t hriwn.

«donde nacieron las fuentes del misterio»[37]. De aquí podemos deducir que los misterios-sacramentos, particularmente el bautismo, tienen su origen «en lo alto», es decir, en Dios. Así, *mysterion*-sacramento viene a ser una concreción en el tiempo, en cuanto acción sagrada, del misterio de Dios.

2.3. Misterio como acontecimiento salvífico

La significación paulina del término mus t hrvi on «aplicado a veces a un determinado episodio de la vida Cristo, se mantiene a todo lo largo de la tradición patrística. De ella deriva en gran parte su aplicación exegética, según la cual los acontecimientos y personajes del AT, que veladamente anticipan la intención salvífica de Dios, son misterios o prefiguraciones de los hechos de su Jesús y de su iglesia […]. Esta acepción hallará su mejor expresión en la obra de Orígenes para quien todo, la creación y la historia (primero la Escritura y luego la encarnación y la iglesia) es símbolo y misterio del Logos»[38].

Según nuestro parecer, Gregorio de Nisa no escapa a esta forma de concebir el *mysterion*. En efecto, a lo largo de las quince homilías del comentario al *Cantar de los Cantares* el Niseno despliega abundantemente este recurso teológico[39].

Sólo como muestra de lo antes dicho, podemos leer ya en el *Prólogo* de la obra: «Refiriéndose al misterio de la misericordia de Dios, el profeta Miqueas dice que *"en los últimos días el monte de la casa del Señor será asentado en la cima de los montes"*»[40]. Y más adelante, en la *Hom*. IV: «Adorna al alma como esposa para la unión esponsalicia que él refiere al gran misterio de la unión de Cristo con la Iglesia»[41]. Lo mismo cuando en la *Hom*. VII habla de la reina de Etiopía y Salomón: «El misterio de la reina de Etiopía se presenta como un milagro en relación con el evangelio»[42]; «en lo que precede queda dicho cómo en Salomón se centra el misterio del Señor»[43]. Otro claro ejemplo lo encontramos en la *Hom*. XIII cuando Gregorio señala que «Aquel que al

---

[37] *Hom*. VIII. GNO VI, 250, 18: oqen s oi gegovnasin aiJt ou` mus t hrivou phgaiv.

[38] B. STUDER: op. cit., 1457.

[39] De hecho, es la forma en que más veces emplea el término mus t hrvi on en esta obra.

[40] Prol. GNO VI, 11, 12: t h`~ eujs ebeiva~ mus t hrvion.

[41] Hom. IV. GNO VI, 108, 15: koinwniva n t o;mevga mus t hrvion.

[42] Hom. VII. GNO VI, 204, 15: t o;de;kat a;t hǹ Aijqiopivda mus t hrvion.

[43] Hom. VII. GNO VI, 206, 9: peri;t ou`kurivou mus t hrvion.

principio estableció los misterios de la ley por Moisés la llevó a perfecto cumplimiento como dice el evangelio»[44].

Junto con estos textos podemos citar otros tantos que, si bien no calzan perfectamente con este tipo de uso que nuestro autor le da al término *mysterion*, hablan del misterio en sentido lato. Así, por ejemplo, en la *Hom*. XIII: «Lo sabe todo aquel que no ignore los misterios de la salvación»[45]; «grande es el misterio de la salvación»[46]; «se presenta el misterio de la encarnación por la serie de genealogías desde Adán y David»[47]; «pero no pensemos que en el misterio del Verbo ocurre exactamente lo mismo que a los demás hombres»[48].

Así, entonces, el misterio también puede ser entendido como un acontecimiento salvífico que es conocido en su plenitud en Jesucristo.

3. La comunicación del misterio de Dios

3.1. Revelación del misterio

Aunque siendo reducido el número de textos –sólo cuatro– en que el Niseno habla de la revelación del misterio, nos parece que la forma en que lo hace es bastante concluyente.

En efecto, Gregorio, en el *Prólogo*, hablando sobre el paraíso y de cómo era posible que hubiese dos árboles en medio de éste, dice que se ha de preguntar a quien revela los misterios: «Cuando oigamos que Dios creó el paraíso y en medio plantó el árbol de la vida, preguntemos al que revela los misterios ocultos y aprendamos qué es lo que planta y cultiva el Padre»[49].

Claramente podemos ver que el misterio nos debe ser revelado por alguien. ¿Quién puede desentrañar los misterio divinos –ocultos y desconocidos para nosotros– sino Dios mismo? Gregorio, al respecto, es muy explícito: «Pero lo conocen solamente aquellos a quienes la gracia del Espíritu revela

---

44 *Hom*. XIII. GNO VI, 371, 11: t a;t ou`nomou mus t hria.

45 *Hom*. XIII. GNO VI, 378, 3: t a;t h`~ s wt hr ia~ mus t hria.

46 *Hom*. XIII. GNO VI, 381, 17: t o;mega t h`~ euj ebeia~ mus t hrion.

47 *Hom*. XIII. GNO VI, 386, 21: t o;kat a;s arka mus t hrion.

48 *Hom*. XIII. GNO VI, 387, 16: wJ aj mhvt i~ s ar ko;~ genesin peri;t o; mus t hrion. Véase también, en este sentido más amplio, los siguientes textos: GNO VI, 25, 10; 27, 4; 29, 14; 41, 10; 92, 18; 108, 17; 108, 19; 194, 6; 240, 8; 243, 15; 267, 7; 308, 6; 432, 12; 433, 3; 433, 9; 436, 4; 460, 17; 464, 2.

49 Prol. GNO VI, 10, 15: zht oumen para; t ou` ajpokal upt ont o~ t a; kekr ummena mus t hria.

los misterios»[50]. Y en la *Hom*. IV lo mismo: «Y damos gracias a aquel que revela los misterios ocultos por el Espíritu Santo en Cristo Jesús, Señor nuestro»[51].

Estas últimas expresiones atribuyen, como podemos observar, un lugar capital al Espíritu Santo en la tarea de revelar el misterio. Gregorio, en efecto, señala en la *Hom*. VI que es la gracia del Espíritu (hJ tou`pneuvmato~ cavri~) la que desvela los misterios. La segunda fórmula, con un acento claramente trinitario, atribuye un rol mediador al Espíritu Santo (dia; tou` aJgivou pneuvmato~) en la revelación de los misterios ocultos (kekrummevna) en Cristo Jesús (ejn Cristw'/ jIhsou'). El sujeto agente de la revelación, entonces, es Dios mismo (el Padre[52]) quien por medio del Espíritu revela los misterios en Jesucristo. El rol del Logos encarnado en la revelación de los misterios es, por así decir, la de ser el «lugar» donde, al mismo tiempo, se oculta el misterio de Dios y se produce su revelación, pues, él mismo es misterio: Dios hecho hombre.

La *Hom*. XII, por su parte, aporta un dato importante en cuanto a las consideraciones que hay que hacer cuando se habla de revelación de los misterios. En ella Gregorio dice lo siguiente: «No envidiemos a quien alcanza mayor contemplación de aquel que revela los misterios para el bien de las almas»[53]. La contemplación (qewrivan), según estas palabras del Niseno, no es de los misterios en sí mismos, sino de aquel que revela los misterios. Y claro está, si es el Espíritu Santo el medio a través del cual el Padre revela los misterios en Cristo Jesús, a quien se contempla –podemos deducir– es a Dios mismo. Esto supone una dinámica muy particular, pues, lo que se contempla en la intimidad con Dios es precisamente a él quien nos revela los misterios, y no los misterios directamente. Dicho de otro modo, el objeto de nuestra contemplación es Dios –que es misterio– y no los misterios de Dios[54]. En él se esclarecen los misterios, pues, como ya lo hemos mostrado,

---

50 *Hom*. VI. GNO VI, 193, 8: oi|~ ajpokaluvptei ta; kekrummevna musthvria hJ tou`pneuvmato~ cavri~.

51 Hom. IV. GNO VI, 135, 12: tw'/ ajpokaluvptonti ta; kekrummevna musthvria dia; tou` aJgivou pneuvmato~ ejn Cristw'/ jIhsou` tw'/ kurivw/ hJmw'n; cf. *Hom*. IX. GNO VI, 278, 6.

52 Aunque en el texto no aparece la expresión que nos permita pensar directamente en el Padre, el contexto de la acción de gracias con que Gregorio cierra la *Hom*. IV, nos hace suponer que dicha acción de gracias sí está dirigida al Padre.

53 *Hom*. XII. GNO VI, 368, 5: tini; para; tou` ajpokaluvptonto~ ta; kekrummevna musthvria yucofelestevran tina; qewrivan ejn toi'~ prokeimevnoi~.

54 Dionisio Areopagita, en *De Mystica Theologia* II, dice al respecto: «Rogamos que también nosotros podamos adentrarnos en esas tinieblas luminosas y renunciando a toda visión y conocimiento podamos ver y conocer al que está por encima de toda visión y conocimiento por el mismo hecho de no ver ni entender» (*Corpus Dionysiacum* II, 145, 1-3.)

el misterio supone ocultamiento, y si ese ocultamiento es el de las realidades divinas, ¿cómo podríamos contemplarlas si no mediase su revelación en y por Dios mismo?

Esto último nos lleva a plantearnos la cuestión sobre la distinción que hay que hacer entre revelar y enseñar los misterios.

3.2. La enseñanza del misterio de Dios

Asumiendo que el conocimiento que alcanzamos de los misterios tiene su origen en Dios mismo, pues, es él quien los revela, es preciso señalar que no será lo mismo, entonces, enseñarlos. Una cosa es revelar y otra muy distinta es enseñar. Por alguna razón Gregorio no emplea en estos casos el verbo ajpokaluvptw. En efecto, en el *Prólogo* encontramos que la Escritura «enseña no sólo por preceptos; también por narraciones históricas llevando al conocimiento de los misterios y auténtica forma de vida a cuantos escuchan con devoción esta ciencia»[55]. En este sentido podemos afirmar que la Escritura no revela los misterios, pues, esto lo hace Dios mismo, sino que enseña o instruye (paideuvousan) llevando al conocimiento de ellos (pro;~ te gnw'sin).

Si la revelación del misterio se opera por medio del Espíritu en Cristo Jesús, tiene mucho sentido lo dicho por Gregorio al inicio de la obra: «Sabemos que el Verbo, a quien adoran todas las criaturas, hecho hombre como uno de nosotros, nos enseñaba los misterios de Dios y el sentido de la ley»[56]. Dado que él es «lugar» donde se manifiesta la revelación del misterio, su carne, su humanidad, cumple una función «pedagógica». En efecto, por medio de la representación de la carne (schvmati dia; sarko;~), dice el original griego, es que se muestran los misterios divinos (paredivdou ta; qei'a musthvria).

Según Gregorio de Nisa, la naturaleza de los misterios es algo que permanece velado, aun para quienes pueden decir lo bueno que han experimentado de los misterios. En efecto, «hay quienes nos refieren lo bueno que han tenido de los misterios, pero no pueden apenas decirnos nada de la naturaleza de los mismos»[57]. Dado que la contemplación tiene como objeto a Dios y no los misterios y, por otra parte, la revelación de éstos

---

55 *Prol*. GNO VI, 5, 15: tw'n iJstorikw'n dihghmavtwn paideuvousan pro;~ te gnw'sin tw'n musthrivwn.

56 *Prol*. GNO VI, 7, 18: schvmati dia; sarko;~ paredivdou ta; qei'a musthvria.

57 *Hom*. III. GNO VI, 86, 4: logismou;~ tina~ hJmi'n ajgaqou;~ ejntiqevnte~ peri; th'~ tw'n musthrivwn katanohvsew~ aujto; mevn, eijpei'n o{pw~ e[cei fuvsew~ ajdunatou'si.

es mediada, se entiende que la fuvsi~ de los misterios permanezca oculta y de ella nada pueda decirse.

El carácter de oculto que conlleva el *mysterion* justifica que su contenido deba ser «extraído» para luego ser expuesto. En este sentido dice Gregorio que, quienes ejercen en la Iglesia el oficio de dientes –los obispos–, «desmenuzan los misterios divinos exponiendo su doctrina para el cuerpo de la Iglesia»[58]. Este «desmenuzar» (ejxhghsvew~) da cuenta de que se trata de una tarea ardua. No se trata de «partir» simplemente, sino de desmenuzar, es decir, se trata de deshacer una cosa –en este caso el misterio– en partes menudas, de modo que lo reducido de las partes haga más llevadera su asimilación, puesto que, como ya se ha dicho, se trata de una realidad oculta. Hemos de notar, por otra parte, que la exégesis que se hace tiene un sentido funcional: la exposición de su doctrina, esto es, de aquello que se nos enseña por medio del misterio. Si es preciso, según Gregorio, hacer exégesis de los misterios divinos para exponer su doctrina, también será necesario –evidentemente– interpretarlos. Y para esta tarea hermenéutica se sirve de la ayuda de san Pablo: «Por la agudeza de su pensamiento nos valemos del apóstol divino para interpretar los misterios»[59].

Extraer el sentido de los misterios e interpretarlos es una labor que –como ya se puede ver por todo lo anteriormente dicho– supera la limitación de las fuerzas humanas. Dado su ocultamiento y necesaria revelación, el misterio divino desborda a la creatura. Entonces no es extraño que el mismo Gregorio aspire a tener las fuerzas necesarias para entender los misterios: «Espero tener fuerzas para comprender los misterios conociendo la hermosura de la Iglesia»[60]. El origen de dichas fuerzas lo suponemos divino, pues, el texto original señala que éstas han de venir «desde lo alto» (ejx th`~ a[nwqen). Además, estas fuerzas venidas desde arriba, y en este sentido «divinas», tienen una particularidad; el término summaciva significa, entre otras cosas, «alianza, pacto de apoyo y fidelidad». No se trata sólo de «tener fuerzas» para entender (katanovhsin) algo, sino que se trata, en el fondo, del necesario auxilio divino para contemplar, como el mismo Niseno lo dice, a «aquel que revela los misterios», y contemplandolo podamos entender lo que el

58 *Hom.* VII. GNO VI, 225, 21: oiJ ta; qeia` musthvria dia; safestevra~ ejxhghvsew~ leptopoiou`nte~.

59 *Hom.* VIII. GNO VI, 254, 12: to;n qei`on ajpovstolon pro;~ tw`n musthrivwn touvtwn eJrmhneivan paralhyovmeqa. Tal agudeza, unida a la particular experiencia camino de Damasco, hicieron que Pablo prescindiese de la pura ayuda humana para entender los misterios (cfr. *Hom.* XIV. GNO VI, 403, 8).

60 *Hom.* VIII. GNO VI, 261, 1: ejx th`~ a[nwqen summaciva~ dunavmi~ pro;~ th;n katanovhsin tou` musthrivou.

Padre, por medio del Espíritu Santo, nos revela en Jesucristo. Para Gregorio de Nisa, así lo podemos leer en la *Hom.* XV, Jesucristo llega a ser incluso no sólo el lugar de la revelación de los misterios –como lo hemos llamado antes–, sino el misterio mismo. En efecto, dice Gregorio: «Andrés se dio cuenta del misterio, lo siguió y supo dónde vivía»[61]. El Logos encarnado, entonces, viene a ser, en el lenguaje de nuestro autor, «el misterio» portador y revelador de los misterios divinos. Al respecto podemos leer en la *Oratio Catechetica Magna* XII, 1: «No obstante, quien busque las pruebas de que Dios se nos ha manifestado en la carne que mire a los efectos, porque, de hecho, nadie podría tener de la existencia absoluta de Dios otra prueba que no sea el testimonio de los propios efectos [...], así también en lo que atañe al hecho de que Dios se nos ha manifestado en la carne: tenemos por prueba suficiente de la manifestación de la divinidad los milagros considerados en sus efectos, ya que en las operaciones relatadas observamos todo lo que caracteriza a la naturaleza divina»[62].

3.3. La mística como acceso al misterio de Dios

Que el *mysterion* de Dios es una realidad oculta y, por tanto, así se haga necesaria su revelación desde lo alto, es algo que –según nuestro juicio– ya ha quedado suficientemente mostrado. Ahora bien, en cuanto al modo o forma a través de la cual tenemos acceso al misterio de Dios, podemos afirmar que la contemplación no tiene como objeto los misterios en sí mismos, sino que tiene como objeto a Dios, quien revela los misterios en Cristo Jesús por medio de su Espíritu. Esto último nos sitúa frente a la pregunta por la contemplación.

Gregorio, en la Hom. I, declara cuál es el propósito de su obra: «Me propongo tratar de la contemplación mística del Cantar de los Cantares»[63]. El verbo qewrew significa «mirar, observar, inspeccionar, contemplar»; de aquí que la *theoria* se pueda traducir como «contemplación»[64]. La contemplación, entonces, supone un esfuerzo intelectual por penetrar en

[61] *Hom.* XV. GNO VI, 431, 7: aujtov~ te to; musthvrion katenovhse kai; to;n tou` deicqevnto~ ajkolouqhvsa~.

[62] Gregorio de Nisa: op. cit., 89.

[63] *Hom.* I. GNO VI, 15, 12: tau`ta diamartuvromai mevllwn a{ptesqai th`~ ejn tw/` ÒAismati tw`n ÆAismavtwn mustikh`~ qewriva~.

[64] Según el Areopagita, qewriva es el esfuerzo (intelectual) por medio del cual se puede vislumbrar la verdad oculta en los símbolos. Cfr. *Corpus Dionysiacum*: DN 110, 6. 14; 114, 10; 121, 8; CH 8, 20; 11, 14; 13, 24; EH 65, 15; (un pasaje importante se encuentra en II, III, 1: 73, 8. 11); 79, 5; Ep IX 200, 8.

aquellas realidades ocultas-misteriosas, con el fin de vislumbrar la verdad que en ellas y detrás de ellas se oculta. La contemplación puede tener una orientación más bien especulativa o filosófica[65], si así se quiere; pensamos que este no es el caso de la contemplación propuesta por el obispo de Nisa. De aquí que determine el tipo de *theoria* que propone: mus t ikh`~ qewr ia~. Se trata de una contemplación no puramente especulativa, sino ante todo *mystica*, es decir, oculta, con una fuerte y marcada connotación religiosa, esto es, como un camino para acceder al conocimiento-amor del misterio divino. Una idea similiar podemos encontrar en la Hom. VI donde se habla de la contemplación de los místicos[66].

Más adelante dirá Gregorio: «Baste ya lo dicho para que el alma entienda con cuánto fervor debe amar las palabras que místicamente se le dicen»[67]. La mística, en este sentido, no sólo es una forma de abordar la contemplación de Dios, sino que también es una forma de recibir lo comunicado por Dios mismo, pues, la palabra divina es una palabra que también tiene una significación mística, no evidente[68].

Para Gregorio la contemplación mística, junto con las enseñanzas de quienes de esta forma se acercan a Dios, es un camino seguro para acceder al misterio de Dios; así lo señala en la *Hom*. XI: «Si, por el contrario, miramos al evangelio, afirmamos claramente que de este modo vuestra fe es más segura en las enseñanzas de los místicos»[69]. En este sentido, la fe tiene su protección en las enseñanzas de aquellos que, místicamente, contemplan a aquel que por medio del Espíritu Santo revela los misterios divinos en Jesucristo.

4. Conclusión

Al inciar este breve estudio declarábamos que nuestra intención era mostrar que esta obra del obispo de Nisa no está ajena a la concepción bíblica (sobre todo veterotestamentaria) del *Deus absconditus* que, siendo *mysterion*, se da a conocer, es decir, se revela.

---

[65] Cfr. por ejemplo, los libros V y VI de las *Enneadas* de Plotino.

[66] Cfr. *Hom*. VI. GNO VI, 178, 2: t wǹ mus t ikwǹ qewr ian. Como el objeto de este tipo de *theoria* no es la mera especulación, se produce –en quien contempla a Dios– un cambio, una transformación mística, cfr. *Hom*. XI. GNO VI, 318, 8: di a; t h`~ mus t ikh`~ ajna genn hsew~.

[67] *Hom*. I. GNO VI, 27, 17: t wǹ mus t ikwǹ rJhma twn ajkouont a~.

[68] Cfr. *Hom*. VI. GNO VI, 193, 6: t ina mus t ikon, l ogon; *Hom*. XV. GNO VI, 436, 5: t wǹ ojnoma twn t outwn t on, mus t ikon, l ogon.

[69] Hom. XI. GNO VI, 339, 21: t wǹ mus t ikwǹ dogma twn.

El misterio comporta –como ya lo hemos visto– la idea de ocultamiento. Si esta realidad la pensamos respecto de Dios, resulta comprensible que autores como Gregorio y, posteriormente Dionisio Areopagita, desarrollasen tan ampliamente la llamada teología negativa. De Dios y de su misterio podemos, efectivamente, tener alguna noción (y decir algo), pero siempre –dada nuestra condición de creatura– nos quedaremos cortos en todo, tanto en lo que alcancemos a conocer de Dios, como en lo que podamos decir sobre él.

Esto último nos lleva a plantearnos muy en serio la problemática de la *incomprehensibilidad* de Dios. Pensamos que es un tema capital, pues, de la noción de Dios y de su misterio depende, en gran medida, la *theología* que pretendamos hacer. Dios es misterio: ¿cuándo lograremos atrapar, a la luz de la revelación y con nuestra inteligencia, todo el misterio de Dios? ¿Cómo el ser creado-finito podrá abarcar al increado-infinito? Esto último no significa la radical no-necesidad de la teología y su más absoluta imposibilidad. Todo lo contrario. La *fides quaerens intellectum*, la teología, nunca debe perder de vista que tiene como objeto de su búsqueda la inteligencia de un misterio, y no un misterio a secas, sino el misterio de Dios.

La incomprehensibilidad de Dios en el pensamiento del Niseno es un tema que ha sido tratado, entre otros, por J. Daniélou[70]. Según este autor, es uno de los temas más recurrentes en su teología y estaría directamente influenciado por Filón[71]. Las expresiones de impenetrable, incomprehensible, inaccesible también se encuentran en el lenguaje de Gregorio. En la *Hom*. III podemos leer lo explícito que es al respecto: «Con todo esto quiere decir lo mismo: que la naturaleza divina es incomprensible. Lo que alcanza nuestra inteligencia no pasa de ser una semejanza de lo que se busca. No alcanza a conocer lo que Dios es, pues nadie le ha visto, ni puede ver ni conocer»[72]. Esta forma de expresarse sobre Dios, que es misterio, pone de relieve, como dice Daniélou, «la distinción radical entre el ser increado e infinito y el ser creado y finito»[73].

70 Cfr. J. Danielou, *L'incompréhensibilité de Dieu*, en op. cit., 26-33.

71 Citando al mismo Filón: «Comprenant qu'il aime une réalité difficile à saisir et même inaccessible (ajnevfikto~), Moïse s'y efforce cepedant et entre dans la ténèbre (gnovfo~) où Dieu demeure, c'est-à-dire dans les pensées impénétrables (a[duta) et informulables (ajeidh') sur l'être. En effet le principe n'est pas dans le temps ni dans le lieu. Lors donc qu'une âme amie de Dieu cherche quelle est l'essence (oujsiva) de l'être, elle en vient à une quête informe et invisible, et de là lui advient le plus grand des biens, à savoir de compredre que l'être de Dieu est totalement incompréhensible (ajkatavlhpto~) et de voir cela précisément qu'il est invisible [Post. 4]» (op. cit., 26).

72 *Hom*. III. GNO VI, 86, 13-16: hJ qeiva fuvsi~ pavsh~ uJpevrkeitai katalhptikh'~ dianoiva~.

73 J. Daniélou: op. cit., 28.

J. A. Pachas viene a confirmar esto que hemos señalado: «la esencia divina –según Gregorio– es inteligente e inmaterial, ajena a toda comprehensibilidad (ajkatalvhpto oujsiavn), puesto que es simple, feliz y superior a cada intelecto. Lo es también porque escapa siempre a cualquier límite, encerrado dentro de sí y superando cada pensamiento que intente elevarse hacia el origen de la vida divina. De esta forma Dios permanece incomprehensible e inaccesible al razonamiento y a la comprehensión humana»[74].

En lo tocante a la revelación del misterio, hemos descubierto que, de acuerdo con Gregorio de Nisa, ésta es obra de Dios, quien lo hace por medio del Espíritu Santo en Cristo Jesús. La dimensión pneumatológica de la revelación del misterio es altamente valorada por el Niseno. Se trata de una obra divina; y no podría ser de otro modo, pues, si el misterio de Dios es una realidad oculta, incomprehensible en sí misma, la única posibilidad que tenemos de acceder a él es sólo si Dios mismo lo da a conocer. En este sentido podemos afirmar que, trinitariamente, la revelación del misterio es mediada. En efecto, Gregorio sostiene que la revelación de los misterios es por medio (dia;) del Espíritu Santo (ejn) Cristo Jesús. Luego, dicha revelación no es directa, sino mediada.

Otro punto digno de destacar es la diferencia que, según nuestro juicio, puede establecerse entre revelar el misterio y enseñarlo. Tal diferencia nos parece que no es menor, pues, a la luz de lo investigado, la revelación del misterio sólo puede ser hecha por Dios, mientras que la enseñanza –en un sentido más bien indicativo– no necesariamente está reservada a Dios. En este sentido es que, según nuestro autor, la Sagrada Escritura enseña los misterios, pero no los revela. Lo mismo vale para quienes en la Iglesia tienen la tarea de escudriñar e interpretar (exégesis y hermenéutica); nunca se dice de ellos que nos revelan los misterios, sino que más bien exponen su doctrina. Con todo, parece necesario mantener esta distinción, sobre todo cuando se considera la incomprehensibilidad de Dios, pues sólo el Dios incomprehensible puede hacerse conocido.

La temática de la contemplación (qewriav), por su parte, nos ha llevado a la consideración de que ésta no tiene como objeto a los misterios divinos en sí mismos, sino a aquel que revela dichos misterios, esto es, a Dios mismo. Así, la contemplación que está dirigida a Dios-misterio, habrá de entenderse, en este escrito de Gregorio, como mística. En efecto, si Dios es misterio, por lo tanto, oculto e incomprehensible, ¿cuál será el camino que el alma deba

74 J. A. Pachas: *El misterio de Dios y su comunicación gratuita en el* Inscriptione Psalmorum *de Gregorio de Nisa*. Santiago 2005, 258.

emprender para acceder a él, si no es precisamente el camino de lo oculto e incomprehensible? La mística, en este sentido, viene a ser la respuesta a esta búsqueda-contemplación (*theoria*), en cuanto comunicación del misterio de Dios.

Sumario: Introducción; 1. Sobre las nociones de musthvrion y mustikov; 2. El misterio de Dios; 2.1. Misterio como ocultamiento; 2.2. Misterio como sacramento; 2.3. Misterio como acontecimiento salvífico; 3. La comunicación del misterio de Dios; 3.1. Revelación del misterio; 3.2. La enseñanza del misterio de Dios; 3.3. La mística como acceso al misterio de Dios; 4. Conclusión.